

Janusz Mizera

Martina Heideggera oswajanie fenomenologii¹

Zadaniem niniejszego artykułu jest próba określenia wpływu fenomenologii Husserla na sposób filozofowania Martina Heideggera. Jakkolwiek bowiem wszyscy historycy filozofii, piszący na temat autora *Bycia i czasu*, zaznaczają ów wpływ, czynią to jednak umieszczając na jednej linii fenomenologię, filozofię życia, neokantyzm, a czasem jeszcze inne prądy filozoficzne. Tymczasem, pomijając skromną dedykację dla Husserla, umieszczoną w *Byciu i czasie* („Edmundowi Husserlowi w dowód przyjaźni i szacunku”²), warto przypomnieć słowa Heideggera w opublikowanej w 1963 roku *Mojej drodze do fenomenologii*: „Zostałem jednak pracą Husserla [mowa o *Badaniach logicznych* – J.M.] tak poruszony, że w następnych latach wciąż ją czytałem”³. Również w trakcie wykładów i zajęć seminaryjnych jego myślenie zwraca się w stronę *Badan logicznych*.⁴ To dzięki fenomenologii mógł

¹ Artykuł jest zmienioną wersją tekstu „Husserl i Heidegger – dwie wersje fenomenologii”, który ukazał się w czasopiśmie *Logos i Ethos*, nr 1/1991.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 1. Dalej cytowane jako BC. W *Byciu i czasie* znalazło się miejsce dla kilku zaledwie wzmianek dotyczących między innymi badań Husserla nad osobowością, koncepcji aprioryczności, intencjonalności, kategoryalności, znaku i znaczenia, a także oczywistości i prawdy. Pod koniec *Wprowadzenia do Bycia i czasu* Heidegger umieścił również znaczący przypis, który z pewnością warto tutaj przypomnieć: „Jeśli poniższe badanie przyczyniło się do posunięcia naprzód kwestii otwarcia ‘rzeczy samych’, to autor zawdzięcza to przede wszystkim Edmundowi Husserlowi, który podczas studiów odbywanych przez autora we Freiburgu zaznajomił go z najróżniejszymi obszarami badań fenomenologicznych, udostępniając mu swe niepublikowane badania i osobiście w niezrównany sposób nim kierując”, *ibid.*, s. 54.

³ M. Heidegger, „Moja droga do fenomenologii”, przeł. C. Wodziński, w: *idem, Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 102.

⁴ W pochodzącym z 1953/1954 roku tekście *Z rozmowy o języku między Japończykiem a Pytającym*, Heidegger wspomina: „W tamtych latach [chodzi o wczesne lata dwudzieste ubiegłego wieku – J.M.] jako asystent Husserla, regularnie każdego tygodnia, czytałem z Japończykami *Badania logiczne* – pierwsze wielkie dzieło Husserla.

dokonać się zwrot ku źródłom zachodniego myślenia, ku presokratykom. Przemyślenie fenomenologii sprawiło również, że Heidegger zaczął podążać drogą własnego myślenia, drogą pytania o bycie.

I. Metoda badań fenomenologicznych

W 1979 roku, w ramach edycji dzieł zebranych Martina Heideggera, ukazał się tom wykładów z 1925 roku pt. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*⁵. Ich tytuł może być nieco mylący. Pierwotnym zamiarem było bowiem zarysowanie dziejów pojęcia czasu przy zastosowaniu metody fenomenologicznej. Tymczasem wstęp poświęcony dyskusji nad fenomenologią rozrósł się tak bardzo, że problem tytułowy omówiony został niezwykle skrótowo na ostatnich stronicach. Mogły to być dwa, trzy kończące semestr wykłady. Podczas tego właśnie cyklu wykładów, Heidegger mówił o trzech fundamentalnych odkryciach fenomenologii. Są to: intencjonalność, naoczność kategoryalna oraz źródłowy sens aprioryczności.⁶ Przyjrzymy się teraz bliżej tym pojęciom, określając, gdy tylko będzie to możliwe, ich wpływ na drogę Heideggerowskiego myślenia.

1. Intencjonalność

Intencja i intencjonalność to pojęcia, które niejednokrotnie pojawiały się w dziejach filozofii, i to na długo przed powstaniem fenomenologii Husserla. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do jakiegokolwiek większego słownika pojęć filozoficznych.⁷ Stoicy, chcąc wykazać

W tamtym czasie sam mistrz nie cenił już zbyt wysoko swego, wydanego na przełomie wieków, dzieła. Ja jednak miałem swoje powody, dla których dawałem pierwszeństwo *Badaniom logicznym* jako wprowadzeniu w fenomenologię", M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 71. We wczesnych latach dwudziestych Heidegger, uczeń Heinricha Rickerta, odwoływał się również do neokantyzmu badeńskiego. Badania poświęcone tej kwestii prowadził u nas Andrzej Przyłębski, a ich wyniki można znaleźć w: A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990, ss. 83-92 oraz idem, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, ss. 94-101 i ss. 137-146.

⁵ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979. Dalej cytowane jako PGZ.

⁶ Ibid., s. 34.

⁷ Zob. na przykład R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1927, ss. 765-767.

dynamiczny charakter materii, tzn. dowieść istnienia sił działających wszędzie tam, gdzie jest materia, zmuszeni byli wprowadzić pojęcie wewnętrznego ruchu rzeczy, tak zwanego ruchu tonicznego, polegającego na napięciu materii. To napięcie, *tonos*, Seneka przetłumaczył na łacinę słowem *intentio*. Z kolei święty Augustyn w traktacie *O Trójcy Świętej* pisze: „to, co zatrzymuje zmysł wzroku na widzialnym przedmiocie tak długo, jak go oglądamy: jest to uwaga (*intentio*)”⁸. W okresie późniejszym pojęcie intencji pojawia się w różnych znaczeniach u takich filozofów epoki Średniowiecza jak: Awicenna, Święty Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Wilhelm Ockham. I tak u Tomasza intencjonalność odnosi się do sposobu istnienia wszelkiego bytu pochodzącego od Boga. Istnienie intencjonalne to istnienie uczestniczące w Absolutcie jako podstawie i przyczynie bytu stworzonego. Poza nim bowiem byty te nie mogłyby mieć racji swego istnienia. Tomasz zwrócił również uwagę na intencyjność aktów psychicznych. Dokonał odróżnienia przedmiotu intencjonalnego (znajdującego się w umyśle) od przedmiotu realnego. Nie rozwinął jednak szerzej tego poglądu. Dopiero Franz Brentano, nawiązując do tego drugiego rozumienia intencji przez Akwinatę, wypracował własne ujęcie intencjonalności. W swej *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* pisze on:

Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością⁹.

Każdy zatem akt psychiczny posiada coś, co nie jest nim samym, co poza niego wykracza, co jest po prostu obecne poza nim. Dalej Brentano pisze: „W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.”¹⁰. Intencjonalność w rozumieniu Brentana odnosi się tylko do aktów psychicznych, charakteryzując sposób ich odniesienia do obiektu mentalnego, do przedmiotu znajdującego się w umyśle. W trakcie swego rozwoju Brentano zrezygnuje z koncepcji przedmiotu mentalnego na rzecz przedmiotu realnego. Odniesienie

⁸ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 311.

⁹ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 126.

¹⁰ Ibidem.

intencjonalne polegać będzie wówczas na relacji aktu psychicznego do przedmiotu realnego, do bytu po prostu. Stanie się to jednak dopiero po wydaniu przez Husserla *Badań logicznych*.

Husserl zgadza się z Brentaną, gdy chodzi o samo określenie intencjonalności. Trudno zresztą byłoby się z tym nie zgodzić, skoro *intention*, etymologicznie rzecz biorąc, to właśnie skierowanie się na coś. Każde przeżycie jest na coś skierowane, a intencjonalność jest własnością przeżyć i przysługuje im zawsze, niezależnie od tego, czy istnieje realny obiekt, którego dotyczy przeżycie, czy też nie. Intencjonalność nie jest niczym dodanym do przeżyć, są one *ze swej istoty* intencjonalne. I właśnie to jest już własnym odkryciem Husserla. Dla Heideggera tak rozumiana intencjonalność jest jednym z trzech najważniejszych osiągnięć Husserla. W przeciwieństwie do niego podkreśla jednak, że nie jest istotna relacja między tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne, jedynie ważne jest samo skierowanie się na coś, intencja. Rozumiana jako struktura odniesień, intencjonalność sytuuje się poza wszelkimi dogmatami teoriopoznawczymi¹¹. Tym, na co kieruje się akt postrzeżenia, nie jest konkretne, poczynione tu i teraz postrzeżenie, na przykład tego oto drzewa, które właśnie widzę za oknem. Chodzi o to, co postrzeżone jako takie. Wgłębiając się w strukturę intencjonalności, musimy zwrócić uwagę nie tylko na samo kierowanie się, lecz również na to, *na co* się ono kieruje. Dlatego punktem wyjścia musi tu być konkretne postrzeżenie tego oto drzewa. Tym, co w postrzeżeniu postrzeżone, jest samo to drzewo. Nie widzę przecież ani przedstawienia drzewa, ani żadnego jego obrazu, lecz po prostu samo drzewo. Mowa tu o naturalnym postrzeżeniu, w jakim żyję na co dzień. O drzewie, które postrzegam mogę powiedzieć, że rośnie na placu przed moim domem, że jest to jabłoń, pozbawiona teraz, późną jesienią, owoców i liści. Mogę również cofnąć się w czasie i opisać to samo drzewo tak, jak wyglądało ono w lecie, czy na wiosnę. Mogę wrócić aż do momentu, w którym drzewo to zostało zasadzone. Opowiem tym samym dzieje tego drzewa, które codziennie jest tu właśnie, przed moim oknem, obecne. To, co postrzeżone w taki właśnie sposób, w naturalnym postrzeżeniu, jest rzeczą z mojego otoczenia, środowiska, w którym żyję. Heidegger użyłby tu terminu *Umwelt*¹². Opisując daną mi rzecz, opisuję

¹¹ Zob. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1976, s. 94 n. Por. także: PGZ, s. 48.

¹² Zob. BC, s. 81.

zarazem *Umwelt*, otoczenie. Ale rzecz należąca do mojego otoczenia jest zarazem rzeczą należącą do natury. Różnica polega na sposobie opisu danej rzeczy. Jeżeli drzewo opisuje dendrolog, mówiąc na przykład, że jest to roślina wieloletnia o silnie zdrewniałym pędzie głównym, który nazywamy pniem, wówczas drzewo to jest rzeczą przynależną do natury, gdy ja natomiast opisuję drzewo rosnące przed moim oknem, tak jak zrobiłem to powyżej, wówczas to drzewo jest rzeczą z mojego otoczenia. Oczywiście to, co postrzeżone, zawsze jest zarazem jednym i drugim. Sam opis zostaje w ten sposób rozszerzony i można go rozwijać jeszcze dalej. Stwierdzam mianowicie, że drzewo jest rozciągle i materialne, że ma taki a taki kolor. Pogłębienie opisu sprawia, że właściwie nie mówię już o drzewie, lecz o rzeczy w ogóle, o rzeczowości rzeczy, o tym więc, co mogę przypisać każdej rzeczy. Wszystko, co opisujemy, jest czymś widzianym, widzianym jednak nie w sensie dochodzących do nas wrażeń wzrokowych, lecz – mówiąc za Heideggerem – w sensie „prostego przyjęcia do wiadomości tego, co zastane”¹³. Tak szerokie potraktowanie postrzegania i widzenia pozwala nam ująć to, co dane, tak jak się ono ukazuje. Jest to możliwe, powiada Husserl, w akcie intuicji. Heidegger doda, że widzenie to nie może być rozumiane „w sensie jakiegoś aktu czy porywu mistycznego, lecz w sensie prostego uprzytamniania struktur, pozwalających się odczytać z tego, co dane”¹⁴. Cała analiza koncentruje się tutaj właśnie na tym, co dane, na rzeczy samej, czy, jak mówi Husserl, na przedmiocie intencjonalnym. Przedmiot intencjonalny, powiada on, „jest *ten sam* co jego przedmiot rzeczywisty i w danym wypadku zewnętrzny, i [...] *niedorzeczne* jest odróżnianie ich od siebie”¹⁵.

Dotychczas mówiliśmy o tym, czym jest byt w ujęciu fenomenologicznym. Rozróżniliśmy rzecz przynależną do naszego otoczenia, tj. Husserlowski przedmiot intencjonalny, rzecz przynależną do natury oraz rzeczowość rzeczy, a więc to wszystko, co przysługuje każdej poszczególnej rzeczy jako rzeczy. Pora teraz, by zwrócić uwagę na sposób, w jaki rzecz jest dana w spostrzeżeniu. Dla Husserla postrzeżony byt jest cielesnie obecny, jest dany w swej cielesnej samoobecności.¹⁶

¹³ PGZ, s. 51.

¹⁴ Ibid., s. 52.

¹⁵ E. Husserl, *Badania logiczne II/I*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 533. Dalej cytowane jako BL II/I.

¹⁶ E. Husserl, *Badania logiczne II/II*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 140 n. Dalej cytowane jako BL II/II.

Co to znaczy? Mogę wytworzyć sobie przedstawienie (wyobrażenie) siebie samego obecnego teraz na Rynku w Krakowie. Dany jest mi Ratusz, Sukiennice, Bazylika Mariacka, odchodzące od Rynku ulice. Uprzytamniam sobie to wszystko jako samoobecne, nie jest to wytwór fantazji. A przecież nic nie jest tutaj cielesnie dane. Gdybym natomiast udał się teraz na Rynek, wówczas wszystkie opisane wyżej przedstawienia byłyby dane w swej cielesnej samoobecności. Zatem wszystko to, co samoobecne, niekoniecznie musi być dane cielesnie, jednakże to, co dane cielesnie, musi być zarazem samoobecne. To z kolei, co samoobecne, różni się od jeszcze innego sposobu przedstawiania, mianowicie od tak zwanego pustego domniemywania.¹⁷

Z intencją pustą spotykamy się w procesie myślenia o czymś lub wspominania czegoś, co nie jest naocznie wypełnione. Często w trakcie rozmowy mówimy o czymś, co nie jest dane w żadnym wyglądzie, co jest właśnie domniemane w sposób pusty. Byt jest tu w specyficzny sposób domniemany, choć oczywiście nie jest dany cielesnie. W tym przypadku nie można, co oczywiste, mówić o postrzeżeniu. Podobnie zresztą, jak podczas oglądania obrazu, na przykład dzieła sztuki, postrzegamy płótno oprawione w ramy, lecz nie ono jest dla nas ważne. Interesuje nas to, co widnieje na obrazie, to, co wyrażone. W postrzeżeniu byt jest cielesnie dany. Rzecz postrzeżona jest domniemana w swej całości. Nie od razu wszakże, lecz poprzez aspekty, wyglądy czy odcienie. Gdy postrzegam stół w moim pokoju, widzę jedynie blat i dwie nogi, dwie pozostałe są niewidoczne. Muszę obejść stół, aby przekonać się o ich faktycznym istnieniu. Husserl pisze: „Idealną granicą, jaką dopuszcza wzrost pełni wyglądu, jest w przypadku spostrzeżenia *absolutna samoobecność* [...], i to dla każdej strony, dla każdego prezentowanego elementu przedmiotu”¹⁸. Natomiast taką idealną granicą dla wyobrażeń jest całkowite podobieństwo obrazu.

Omówiliśmy powyżej to, na co intencja się kieruje, oraz sposób, w jaki rzecz jest dana, innymi słowy to, co domniemane i samo domniemanie. Oba składniki przynależą do siebie nawzajem, tworząc pełną strukturę intencjonalności. Intencjonalność polega, mówiąc językiem Husserla, na powiązaniu noezy (aktu domniemywania) z noematem (tym, co domniemane). Heidegger natomiast woli mówić

¹⁷ Zob. *ibid.*, s. 115.

¹⁸ *Ibid.*, s. 141.

o współprzynależności *intentio* i *intentum*, tego jak byt zostaje postrzeżony oraz samego tego bytu jako postrzeżonego. Nie chce używać terminu „noeza”, ponieważ greckie słowo *noein* oznacza nie tylko samo ujęcie czegoś, lecz *zarazem* również to, co ujęte. Chodzi mu o wyraźne uchwycenie obustronnej zależności *intentio* i *intentum*, przy czym *intentum* to sam byt dany w spostrzeżeniu. Jak się ma to rozumienie pojęcia intencjonalności do jego ujęcia u Brentana?

Brentano traktował intencjonalność jednostronnie, biorąc pod uwagę tylko *intentio*. Jej zastosowanie widział ponadto w psychologii, *intentio* bowiem stanowiła cechę zjawisk psychicznych. Także u Husserla sprawa nie jest oczywista. W pierwszym tomie *Badań logicznych* dokonał on radykalnej krytyki psychologizmu, przejętej zresztą później przez Heideggera, sam jednak pojmował intencjonalność jako ogólną strukturę rozumu. I choć zastrzegał i podkreślał, że rozum został u niego uwolniony od wszelkich treści psychicznych, to jednak problem nie został przez to ostatecznie rozstrzygnięty.¹⁹

Przejdziemy teraz do drugiego fundamentalnego, zdaniem Heideggera, odkrycia fenomenologii, do naoczności kategoryalnej.

2. Naoczność kategoryalna

Najpierw musimy zapytać o to, czym w ogóle jest naoczność. Jest to proste ujęcie tego, co dane w swej cielesnej samoobecności, tak jak się ono ukazuje samo z siebie. W naoczności zmysłowej kierujemy się na to, co indywidualne, w naoczności kategoryalnej natomiast ujmujemy to, co ogólne. Przykładem kategorii może być jedność, wielość, relacja, pojęcie.²⁰

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy naoczności kategoryalnej, musimy zwrócić uwagę na problem domniemania intencjonalnego oraz intencjonalnego wypełnienia, jak również na kwestię związku naoczności i wyrażenia.

Powiedzieliśmy wcześniej, że postrzeżony byt ukazuje nam się zawsze w pewnych wyglądach, odcieniach. Chodzi jednak o to, aby dany

¹⁹ W tej kwestii zob. rozważania Andrzeja Lubomirskiego w artykule „Dwa antypsychologizmy: Husserl i Frege”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, Warszawa 1990, t. 34, ss. 299-309. Por. też L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszek, Warszawa 1990, ss. 7-28.

²⁰ Bliżej w tej kwestii zob. BL II/II, s. 219 n. Por. także E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 119.

był ukazał nam się w swej pełni, w całości. Dokonuje się to poprzez wypełnienie, polegające na stopniowym uobecnianiu się przedmiotu, aż do jego pełnej samoobecności w spostrzeżeniu adekwatnym.²¹ Efektem wypełniania ma być akt identyfikacji. To, co domniemane, ma pokrywać się, identyfikować z naocznością. Jeżeli to, co dane naocznie, jest dane źródłowo, cieleśnie, wówczas jest to być, rzecz sama. Przy pustym domniemaniu nie docieramy do rzeczy samej. Wypełnienie polega wtedy na ugruntowaniu domniemania w rzeczy, lecz tylko jako domniemanej, a nie cieleśnie samoobecnej. Ogólnie, wypełnienie jako akt identyfikacji polega na wglądzie w ugruntowanie domniemania w rzeczy. Wglądów jako wypełnienie identyfikujące określa Husserl mianem oczywistości (*Evidenz*). Oczywistość jest aktem intencjonalnym i polega na identyfikacji domniemania (intencji) i naoczności, kulminującej w spostrzeżeniu adekwatnym. Husserl tak pisze na ten temat:

*Miarodajny dla krytyki poznania, ścisły sens oczywistości dotyczy [...] wyłącznie [...] ostatecznego, nieprzekraczalnego celu, aktu [...] najdoskonalszej syntezy wypełnienia, który nadaje intencji [...] absolutną pełnię treści, pełnię treści przedmiotu samego*²².

I dalej:

Sama oczywistość jest [...] aktem owej najdoskonalszej syntezy pokrywania się [domniemania i naoczności – J.M.]. Tak jak każde identyfikowanie jest to akt obiektywizujący, a jego obiektywny korelat to *bycie w sensie prawdy* albo też *prawda*²³.

Jest to cytat niezwykle znamieny. Poprzez całościowe i ostateczne wypełnienie, tj. poprzez akt identyfikacji dochodzi do wprowadzenia dwóch doniosłych problemów. Są to: kwestia prawdy i zagadnienie bycia.

Czym jest prawda w rozumieniu fenomenologii Husserla? Przytoczmy zwięzłą wypowiedź Heideggera w tej kwestii: „Ostateczne i uniwersalne wypełnienie oznacza: dostosowanie – *adaequatio* – tego, co domniemane – *intellectus* – do danej naocznie rzeczy samej – *res*”²⁴.

²¹ Por. BL II/II, s. 80 n. Wokół pojęcia naoczności (również kategoryjnej) koncentruje się rozprawa Wojciecha Chudego „Zagadnienie naoczności aktów poznawczych”, w: *Roczniki Filozoficzne KUL*, t. XXIX, z. 1, Lublin 1983, ss. 165-232.

²² BL II/II, s. 145.

²³ Ibid., s. 145 n. Bliżej na temat pojęcia oczywistości zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., s. 101-106.

²⁴ PGZ, s. 69; por. BL II/II, s. 141: „Treść reprezentująca i reprezentowana są tutaj identycznie tym samym. I tam, gdzie intencja przedstawienia przez to ideal-

Jest to klasyczna definicja prawdy ujęta w pojęciach fenomenologicznych. Definicja klasyczna, jak wiadomo, brzmi: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością. Husserl wyodrębnia cztery znaczenia prawdy.²⁵

Prawda w pierwszym znaczeniu to identyczność tego, co domniemane i tego, co naocznie dane. Ma ona swoje źródło w akcie identyfikacji. Prawda jest tu rozważana od strony intencjonalności, ze względu mianowicie na *intentum* (noemat). Za pierwszą księgą *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* można ją nazwać prawdą noematyczną.

Drugie pojęcie prawdy zostało wypracowane ze względu na *intentio* (noezę). Nie jest tu brana pod uwagę zawartość, tzn. treść aktu, lecz on sam. Prawda oznacza tutaj strukturę aktu oczywistości rozumianą jako pokrywająca się identyfikacja. Jest ona ujęta od strony poznania jako akt intencjonalny.

Pojęcie prawdy rozpatrywane pod kątem zgodności jest pojmowane w dwojakim sensie: bądź jako odpowiednik aktu identyfikacji w sensie pokrywania się, bądź też jako sam ten akt pokrywania się. Innymi słowy: prawda jako stosunek stanu rzeczy do rzeczy samej oraz prawda jako określony związek aktów. Obie powyższe koncepcje prawdy są jednostronne, biorą bowiem pod uwagę tylko jeden aspekt sprawy, a przeto nie mogą pretendować do całościowego ujęcia. Źródłowy sens prawdy pozostaje tu jeszcze zakryty.

Ostatnie ujęcie prawdy zostaje uzyskane przez zwrócenie się na sam dany naocznie byt. To z niego pozyskiwana jest prawda. Prawdziwość oznacza tutaj – powiada Husserl – bycie, a ściślej: bycie rzeczywistym.²⁶

Wszelako już w określeniu prawdy jako identyczności tego, co domniemane i tego, co dane naocznie, zawiera się bycie prawdziwym tego stanu, zawarty jest więc pewien *sens bycia*. Mówimy bowiem o spostrze-

nie doskonałe przedstawienie zapewniła sobie wypełnienie ostateczne, tam wytworzyło się prawdziwe *adaequatio rei et intellectus*: przedmiot dokładnie jako taki, jak jest intendowany, jest rzeczywiście 'dany' albo 'obecny': nie jest już implikowana żadna intencja częściowa, która byłaby pozbawiona swego wypełnienia".

²⁵ Por. BL II/II, s. 146 n. Zob. na ten temat: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, ss. 88-106. W literaturze polskiej: A. Półtawski, *Świat. Spostrzeżenie. Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, ss. 78-82 oraz idem, „Aletejologia Edmunda Husserla”, *Studia Filozoficzne*, nr 206-207, Warszawa 1983, ss. 86-113.

²⁶ Por. BL II/II, s. 147.

zonej rzeczy na przykład: „to drzewo jest wysokie”. W wypowiedzi tej zawarte jest bycie-wysokim drzewa. Owo bycie oznacza, że drzewo rzeczywiście jest wysokie, jest wysokie *naprawdę*. *Istnieje* taki faktyczny stan, w którym zachodzi identyczność domniemania i naoczności. Bycie jest tu prawdziwym stanem rzeczy. Akcent kładziemy tu raczej na byciu, niż na tym, co ono określa. Przytoczone zdanie: „to drzewo jest wysokie” można skrótowo zapisać w postaci równości $A = B$, która wypowiada bycie-B tego właśnie A. Bycie jest tutaj łącznikiem między podmiotem (jakimś A) a orzecznikiem (jakimś B). Widoczna jest tu struktura pewnego stanu rzeczy, lecz nie jego bycie prawdziwym. Dopiero cała ta struktura: $A = B$, zamieniona na konkretne zdanie: „to drzewo jest wysokie” pozwala dostrzec podwójny sens wypowiedzi, jeśli chodzi o bycie. W zdaniu tym są obecne oba rozumienia bycia, tzn. bycie jako moment strukturalny stanu rzeczy oraz bycie jako stan wyznaczający prawdę.²⁷ To rozróżnienie, poczynione przez Husserla, jest niezwykle ważne dla zrozumienia wpływu jego fenomenologii na metodę filozofowania wypracowaną przez Heideggera. Można z niego wyprowadzić dwa poziomy uchwytowania prawdy: prawda na poziomie sądu (Husserl) i prawda na poziomie bycia (Heidegger).

Określenie prawdy u Husserla polega na wyznaczeniu prawdziwego stanu rzeczy ze względu na zdania, wypowiedzi dokonywane w oparciu o postrzeżenie danej rzeczy. Wypowiedzi są aktami znaczenia. Formułowane przez nas sądy i wypowiedzi wyrażają przeżycia poprzez znaczenia. Wszystkie nasze postrzeżenia i próby ujmowania czegoś są zawsze w jakiś sposób wyrażane, a także w pewien sposób interpretowane. W jaki jednak sposób dokonuje się wyrażanie postrzeżeń? Gdy mówię: „to drzewo jest wysokie i zielone”, wówczas wyrażam i ujawniam swoje postrzeżenie. Przypuszczalnie wypowiadając ten sąd, dokonuję jednocześnie postrzeżenia. Moja wypowiedź odnosi się zarówno do samego aktu postrzeżenia, jak przede wszystkim do tego, co w nim postrzeżone, a więc do samego bytu, w naszym przykładzie do tego oto, konkretnego drzewa za moim oknem. Wypowiedź wypełnia się w tym i przez to, co postrzeżone. Czy jednak rzeczywiście? Formalnie biorąc, wypowiedź nasza ma postać formuły: „To A jest B i C”. Czy

²⁷ Problem bycia, marginalnie tylko wprowadzony przez Husserla, pozostał bez szerszego rozwinięcia. Zob. BL II/II, ss. 147-152. Ernst Tugendhat w przywoływanej książce nie poświęca tej kwestii uwagi. Natomiast Heidegger wyraźnie ekspozuje odnośne fragmenty *Badań logicznych* (zob. PGZ, ss. 71-74).

z samego postrzeżenia możemy wydobyć wszystko, co jest poza A, B i C, a więc „to”, „jest”, „i”? Spostrzegam przecież tylko A, B i C, w tym przypadku: drzewo, wysokość i zieloność. Lecz nawet to wcale nie jest pewne. Mogę widzieć zieloną barwę, lecz nie bycie-zielonym, nie zieloność samą. Owo bycie, podobnie jak „jest”, nie może zostać postrzeżone. Husserl pisze: „Do wypełnienia tych form oczywiście nie może wystarczyć proste spostrzeżenie”²⁸. Tylko to, co zmysłowe, co postrzeżone, może zostać wypełnione w naoczności, w postrzeżeniu. W terminologii Husserla są to elementy materiałowe, materiały²⁹. Bycie natomiast, o czym wiedział już Kant, „nie jest realnym orzecznikiem”³⁰. Chodzi tu o bycie w sensie *copula*, bycie jako łącznik „jest” w zdaniu. Tak rozumiane bycie, podobnie jak „i” oraz „to” nie są materiałami w sensie Husserlowskim, są to elementy niezmysłowe, muszą być więc, tak przynajmniej mogłoby się wydawać, rozpatrywane z punktu widzenia podmiotu.

Husserl nie odwołuje się jednak do sfery subiektywnej, fundamentu dla pojęć ogólnych szuka nie w aktach, lecz w samych przedmiotach tych aktów. Pojęcia ogólne są korelatami aktów, są pewnego rodzaju przedmiotami. Ujmowane są w aktach naoczności kategorialnej i w tym niezmysłowym postrzeżeniu są źródłowo samoobecne, chociaż, rzecz jasna, nie są dane cielesnie.³¹ Husserl oddziela w ten sposób od siebie kategorialność i zmysłowość. W aktach prostych dostępne są rzeczy postrzegane zmysłowo. Są to akty fundujące dla złożonych aktów kategorialnych, ufundowanych na aktach prostych. Te ostatnie, jak już wiemy, znajdują swoje wypełnienie w naoczności zmysłowej. Analogicznie akty kategorialne wypełniają się w naoczności kategorialnej.

Właściwy charakter aktów jest zrozumiały na gruncie uprzedniego wprowadzenia intencjonalności. Akty ufundowane (kategorialne) kierują się na współdane w nich przedmioty aktów prostych, fundujących, nie pokrywając się jednak z intencjonalnością tych ostatnich, tzn. prostych aktów. Akty kategorialne ponownie odkrywają dany już w aktach prostych przedmiot, prowadząc w ten sposób do jego pełnego uchwycenia.³² Tylko w ten sposób może zostać zachowany obiektywizm

²⁸ BL II/II, s. 156.

²⁹ Ibid., s. 162.

³⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 339.

³¹ Por. BL II/II, ss. 170-172 oraz E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., s. 108 n i s.119.

³² Zob. BL II/II, ss. 181-186. Por. PGZ, ss. 81-84.

badań fenomenologicznych i wytrwanie przy rzeczy samej. Akty kategoriałne dzielą się na akty odniesienia (relacyjne) oraz akty naoczności tego, co ogólne. Postrzeżenie zmysłowe ukazuje nam sam byt taki, jakim jest. Współdane są tu realne części tego bytu. Nie można ich jednak wydobyć w prostym postrzeżeniu, potrzebne są tu akty innego rodzaju. I tak na przykład możemy wydobyć zieloność jako część całego przedmiotu, w tym przypadku drzewa. Dopiero w taki sposób wyodrębniona część zostaje odróżniona od całości przedmiotu; przedtem nie prezentowała się ona sama, lecz dany był przedmiot w swej całości, tylko w ten sposób bowiem mógł on być dany w spostrzeżeniu. Na część kieruje się już inny akt i dopiero oba razem, wzajemnie do siebie odniesione, prezentują złożoną z elementów całość. Pojawia się w ten sposób stan rzeczy obejmujący, jak mówi Husserl, „przedmioty wyższego rzędu”³³. Ma on swoje upodstawienie w tym, co postrzeżone. Stan rzeczy, w naszym przykładzie: bycie-zielonym, nie jest oczywiście realną częścią drzewa. Realne, przypomnijmy, jest *to, co* zielone, lecz nie sama zieloność. Ta ostatnia ma charakter idealny. Omawiany stan rzeczy wydobywa przedmiotową strukturę tego, co postrzeżone, ujawnia przedmiot taki, jakim jest on w postrzeżeniu, a nie jakim jest realnie.³⁴

Omówione postępowanie przechodziło od części do całości. Możliwe jest postępowanie odwrotne: od całości do części. Całość jest wówczas traktowana jako posiadająca w sobie część (wcześniej: część jako przynależna do całości). Wszystkie odniesienia części do całości i całości do części mają charakter kategoriałny. Dzięki kategoriałnym aktom odniesienia dokonuje się synteza poszczególnych części, w wyniku której rzecz jest naprawdę dana w całości. W prostym postrzeżeniu zmysłowym taki sposób uchwycenia rzeczy jest niemożliwy. Husserl pisze:

Część tkwi wprawdzie w całości przed wszelkim wyodrębnieniem członów i w spostrzegającym uchwytywaniu całości jest *współ*uchwytywana; lecz fakt, że ona tam tkwi, zrazu jest tylko idealną możliwością spostrzeżenia jej [samej] i jej bycia częścią w odpowiednio uczłonowanych aktach³⁵.

Inną odmianą aktów odniesienia są akty koniunkcyjne. Ich korelatem przedmiotowym jest „i”. W spostrzeżeniu zmysłowym dana jest wielość przedmiotów, widzę to „i” to „i” coś jeszcze. W akcie koniunkcji tworzy się wspólne pojęcie. Podobnie jest w akcie dysjunkcji, którego

³³ BL II/II, s. 186.

³⁴ Por. *ibid.*, s. 183.

³⁵ *Ibid.*, s. 184.

odpowiednikiem przedmiotowym jest „lub”. Stojąc na Rynku Głównym w Krakowie widzę cały Rynek wraz z Sukiennicami, Ratuszem i Bazyliką Mariacką (koniunkcja). Mogę zwrócić uwagę na sam Ratusz *lub* na same Sukiennice *lub* na samą Bazylikę (dysjunkcja). W jednym i drugim przypadku całość jest mi dana jako naoczna jedność, co nie byłoby możliwe bez odpowiedniego aktu kategorialnego ufundowanego na prostym akcie postrzeżenia.

Obok aktów odnoszenia się, w których domniemany jest przedmiot postrzeżenia, Husserl wyodrębnia drugi rodzaj aktów kategorialnych – akty naoczności tego, co ogólne. Przedmiot postrzeżenia zmysłowego nie jest w nich współdomniemany. W aktach tych odpowiednikiem *intentum* jest szczególny rodzaj przedmiotu: idea, *species*, to, co ogólne. Dlatego akty te noszą również nazwę *aktów ideacji*. Spostrzegając coś, powiedzmy drzewo, widzimy je najpierw jako coś ogólnego. Nie zwracamy uwagi na gatunek drzewa, kształt korony, pnia, liści, rodzaj owoców, lecz spostrzegamy po prostu drzewo. Akt naoczności ogólnej jest ufundowany na zmysłowym postrzeżeniu tego, co jednostkowe, nie domniemuje go jednak tak, jak to miało miejsce w akcie koniunkcji, gdzie Ratusz, Sukiennice i Bazylika Mariacka były współdomniemane wraz z „i”, wraz z koniunkcją. Wielokrotne powtórzenie aktu naoczności ogólnej, opartego, jak każdy akt kategorialny, na jednostkowych naocznościach, prowadzi do wydobycia identyczności, czy, jak mówi Husserl, „idealnej jedności *species*”³⁶. W aktach kategorialnych powstają stany rzeczy, nowe jakości przedmiotowe. Nie pochodzą one ani z podmiotu, ani też nie zostają wydobyte z przedmiotów realnych, lecz pojawiają się same w sobie. Akty kategorialne nie wytwarzają rzeczy, umożliwiają one jedynie pojawienie się bytu jako przedmiotu. Odkrycie naoczności kategorialnej pozwala na ujęcie idei, *species*. W ten sposób przywołany zostaje stary spór o uniwersalia. Czy pojęcia ogólne to rzeczy (*res*), czy same tylko słowa, którym nie odpowiada żaden przedmiot? Wedle Husserla kategoriom nie przysługuje uniwersalność w takim sensie, w jakim przysługuje ona każdej postrzeżonej rzeczy. Nie mają one żadnego przedmiotowego odpowiednika, są pojęciami apriorycznymi.³⁷ Co to znaczy, dowiemy się w trakcie bliższego omawiania sensu aprioryczności.

³⁶ BL II/I, s. 131.

³⁷ W. Galewicz proponuje nazwać stanowisko Husserla w sporze o uniwersalia mianem aprioryzmu intuicjonistycznego; W. Galewicz, „Edmund Husserl – pro-

Badania fenomenologiczne, prowadzone w oparciu o strukturę intencjonalności i uwzględniające oba rodzaje naoczności, nie są skażone subiektywizmem. To dzięki nim, za sprawą metody, jakiej zawsze poszukiwała prawdziwa ontologia, zostaje uzyskany dostęp do rzeczy samej. Dlatego Heidegger może napisać: „Nie istnieje żadna ontologia oprócz fenomenologii, naukowa ontologia jest nie czym innym, niż właśnie fenomenologia”³⁸.

Wypracowanie koncepcji naoczności kategorialnej było możliwe na gruncie wcześniejszego zrozumienia intencjonalności. Zrozumienie trzeciego osiągnięcia fenomenologii, właściwego uchwycenia sensu aprioryczności, jest możliwe dopiero po uprzednim wyjaśnieniu zarówno naoczności kategorialnej, jak też intencjonalności.

3. Aprioryczność

Czym w ogóle jest pojęcie *a priori*? Co oznacza aprioryczność sama, bez odniesienia do czegokolwiek? Jak można ją określić formalnie? *A priori* znaczy: to, co już jest, to, co wcześniejsze, poprzedzające. Aprioryczność: to, co w czymś najwcześniejsze. Przy takim formalnym określeniu tego pojęcia nie jest ważne precyzowanie czym jest owo „coś”. Chodzi tu tylko o samą strukturę aprioryczności, wyraźnie bazującej na czasowości: coś jest wcześniejsze w odniesieniu do czegoś późniejszego.³⁹

W tradycji filozoficznej pojęcie aprioryczności występuje w odniesieniu do problematyki poznania, przeciwstawione pojęciu *a posteriori*, dosłownie: tego, co potem, tego, co późniejsze. W porządku poznawczym aprioryczność była kojarzona z podmiotem, ze sferą subiektywności. Już Kartezjusz pisał:

Porządek na tym tylko polega, że to, co uznane jest za pierwsze, powinno być poznane bez żadnej pomocy ze strony tego, co potem następuje, a wszystko pozostałe tak winno być potem rozłożone, aby było wykazane na podstawie tego tylko, co poprzedza⁴⁰.

gram filozofii fenomenologicznej”, w: Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2002, t. 1, s. 22.

³⁸ PGZ, s. 98.

³⁹ Por. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 461. Heidegger pisze: „*A priori* oznacza, ‘od strony tego, co wcześniejsze’ lub ‘to, co wcześniejsze’. ‘Wcześniejsze’ jest wyraźnym określeniem czasu”. Zob. też: R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, op. cit., s. 85.

⁴⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 193.

Poznanie aprioryczne pochodzi od podmiotu, jest przeto poznaniem subiektywnym. Jako takie stanowi podstawę poznania aposteriorycznego, opartego na doświadczeniu. Wszelkie poznanie przedmiotu na gruncie doświadczenia musi z konieczności zawierać treść subiektywną, zawartą w fundującym doświadczeniu poznaniu apriorycznym. Problem ten dostrzega Kant, pytając o poznanie niezależne nie tylko od doświadczenia, ale i od wszelkich wrażeń zmysłowych. Poznanie aprioryczne to dla Kanta

nie takie poznanie, które dokonuje się niezależnie od tego lub owego, lecz od wszelkiego doświadczenia. [...] Spośród poznań *a priori* czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej⁴¹.

Skąd wobec tego pochodzą owe poznania? Dwa są dla Kanta źródła ludzkiego poznania: zmysłowość i intelekt. Ze zmysłowości, rzecz jasna, poznania aprioryczne pochodzić nie mogą. Natomiast drugie źródło poznania, intelekt, jest fundamentem czystego poznania, podstawą i warunkiem sądów syntetycznych *a priori*. Zatem teoriopoznawcza perspektywa badawcza musi prowadzić do sfery subiektywnej.⁴²

Dla fenomenologii, przeciwnie, aprioryczność nie może być związana z subiektywnością. Czy wobec tego może ona mieć swoje źródło w doświadczeniu zmysłowym? Z pewnością nie – jaskrawa absurdalność tego pomysłu natychmiast rzuca się w oczy. A zatem gdzie? Przypomnijmy sobie akty naoczności ogólnej (akty ideacji). Konstytuują się w nich idee, *species*, to, co ogólne. Akty ideacji odnoszą się nie tylko do sfery idealnej, lecz również – i to jest dla nas w tej chwili istotne – do sfery realnej. Istnieją tak zwane idee zmysłowe, na przykład idea przestrzenności, materialności, barwy, które posiadają charakter aprioryczny w stosunku do tej oto konkretnej rzeczy przestrzennej lub materialnej. Jako idee „poprzedzają” one niejako wszel-

⁴¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 62.

⁴² Husserl dostrzega subiektywizm Kantowskiej filozofii. Świadczą o tym następujące słowa: „Kant znajduje zasadę sądów apriorycznych i aposteriorycznych w formach [naoczności – J.M.]. W ten sposób kieruje swoje myślenie w stronę relatywizmu i antropologizmu. [...] Konsekwentnie przemyślana, teoria Kanta prowadzi do sprzeczności, jest sceptyczna [...]. Kant subiektywizuje nie tylko formy naoczności, lecz także formy intelektu. Również one [...] są formami ludzkiej świadomości w ogóle. Tak więc wszelkie myślenie jest myśleniem ludzkim i w ten sposób, jako specyficznie ludzkie, rozumiane są formy każdej ludzkiej naoczności, myślenia, doświadczenia. Żadne zatem poznanie obiektywne w ogóle nie istnieje. Nie możemy wypowiadać żadnych twierdzeń wymagających obiektywnej, ostatecznej ważności. Poznanie w ogóle obowiązuje tylko z ludzkiego punktu widzenia”, E. Husserl, *Erste Philosophie*, Husserliana, t. VII, cz. 1, Den Haag 1956, s. 354 n.

kie rzeczy jednostkowe, partycypując zarazem w każdej z nich w konkretnej postaci na przykład wysokiego, zielonego drzewa.

Dla Heideggera fenomenologiczne pojęcie aprioryczności jest określeniem bycia. Aprioryczność bowiem odnosi się zarówno do *bycia* tego, co idealne, jak i do *bycia* tego, co realne. „Aprioryczność – pisze Heidegger – nie jest czymś immanentnym, przynależnym do sfery subiektywnej, nie jest również czymś transcendentnym, przypisanym realności”⁴³. Słusznie zatem można powiedzieć, iż obejmuje ona całość bycia, bycie w ogóle. Bycie bowiem jest czymś najwcześniejszym, pierwszym i niewątpliwie przysługuje mu charakter aprioryczności. U Husserla, jak pamiętamy, widzimy na przykład, że drzewo jest wysokie i zielone, nie widzimy natomiast jego *bycia*-zielonym, nie spostrzegamy także jego *bycia*-wysokim. W tym sensie bycie stanowi podstawę jawności bytu. Jest tym, co najwcześniejsze, *a priori*.

Omówione powyżej elementy struktury badań fenomenologicznych: intencjonalność, naoczność kategorialna i aprioryczność określają sposób, w jaki takie badania powinny być prowadzone, nie przesądzają wszakże niczego o ich przedmiocie. Wypracowana przez Husserla, antypsychologistyczna, obiektywna metoda stanowi podłoże badań prowadzonych w nastawieniu fenomenologicznym. Tak rozumiana, została przejęta przez Heideggera i po odpowiedniej radykalizacji, wprowadzona na teren ontologii fundamentalnej.

II. Przedmiot badań fenomenologicznych

Opisaliśmy pokrótce sposób uprawiania badań fenomenologicznych. Wiemy już *jak* badać, nadal jednak nie wiemy, *co* ma być przedmiotem tego badania. Napomknęliśmy o rzeczy samej, do której mają prowadzić analizy fenomenologiczne, nie sprecyzowaliśmy jednak, czym jest ta rzecz. Co to jest fenomen? Czym w ogóle jest fenomenologia? Tego również jeszcze nie wiemy.

1. Do rzeczy samej

Fenomenologia chce uzyskać dostęp do rzeczy samej. Co to znaczy? Czy w świetle omówionych podstawowych pojęć fenomenologii, wy-

⁴³ PGZ, s. 101.

znaczących strukturę badania, można określić obszar zainteresowań fenomenologii? Czy jest możliwe, innymi słowy, bliższe wyjaśnienie znaczenia samej rzeczy?

Przypomnijmy pojęcie intencjonalności. Rozumiane możliwie najszerszej, oznacza ono strukturę kierowania się (*intentio*) na coś (*intentum*). W ten sposób pojęcie to wytycza granice badań fenomenologicznych. Rzeczą samą fenomenologii będzie wszystko to, co zawiera się w przedziale wyznaczonym pojęciami *intentio* oraz *intentum*. Mieszczą się tutaj dokonywane przez Husserla badania nad logiką. *Intentio* kieruje się na przedmioty logiki, którymi są znaczenia, pojęcia, zdania, twierdzenia, sądy itd. W zakreślonym przez intencjonalność polu mieszczą się również badania epistemologiczne. Poznanie to dla Husserla wypełnianie się intencji w naoczności. Intencja skierowana jest tu na to, co dane naocznie. Zachowany zostaje postulat antypsychologistycznego i obiektywnego dokonywania analiz. W trakcie badań nad naocznością kategoryalną okazało się, że istnieją takie przedmioty wyższego rzędu, które, chociaż ufundowane na zmysłowej naoczności, same mają charakter idealny. Bez nich niemożliwe byłoby dokonywanie jakichkolwiek badań, czy to logicznych, czy epistemologicznych. Przedmioty te mają charakter aprioryczny. Uzyskane w ten sposób źródłowe pojęcie aprioryczności pozwoli nam teraz określić właściwy obszar badań fenomenologicznych. Jest to teren wyznaczony przez intencjonalność (*intentio* i *intentum*), wraz z przynależną jej apriorycznością. W jaki jednak sposób możemy dokonywać badań w tym obszarze – oto pytanie, na które musimy teraz odpowiedzieć. Mówiliśmy wcześniej o ujęciu źródłowym, wglądzie, intuicji, w której ujmujemy rzecz samą, a więc wszystko to, co wyznacza nam aprioryczność intencjonalności. Taki sposób postępowania określa Husserl mianem opisu fenomenologicznego. Polega on na wydobywaniu z rzeczy samej tego, co naocznie dane. Rzecz ma być wyjaśniona poprzez opis uzyskanych elementów, części składających się nań. Oczywiście nie jest możliwe pełne i wyczerpujące opisanie jakiegokolwiek rzeczy. Zawsze będzie to jakieś przybliżenie. Im jaśniejszy ogłód, tym precyzyjniejsze wyodrębnienie części tego, co naocznie dane. Opis fenomenologiczny jest, jak widać, opisem analitycznym i polega na swoistej interpretacji danej rzeczy. Husserl tak pisze na ten temat:

Lecz do jednego możemy i musimy dążyć: by mianowicie w każdym kroku wier-
nie opisywać to, co ze swego punktu widzenia i po najpoważniejszym zbadaniu

rzeczywiście widzimy. Nasze postępowanie jest postępowaniem podróżnika badacza w nieznanej części świata, starannie opisującego to, co mu się ukazuje na nieprzetartych drogach, które nie zawsze będą najkrótszymi drogami. Ma on prawo do ufnej świadomości, że wypowiedział to, co w danym czasie i okolicznościach *musiało* być wypowiedziane i co – będąc wiernym wyrazem tego, co zobaczył – stale zachowuje swą wartość, choć nowe badania będą wymagały nowych opisów z różnorodnymi ulepszeniami⁴⁴.

Teraz możemy już w miarę precyzyjnie określić, czym jest fenomenologia. Stanowi ona analityczny opis apriorycznych struktur intencjonalności. Jako taka ma być według Husserla podstawową nauką filozoficzną⁴⁵, fundamentem, na którym wznoszą się wszystkie inne nauki.

Określona w powyższy sposób, fenomenologia nie przesądza niczego ani o kształcie badań fenomenologicznych, ani o ich przedmiocie. Może stanowić fundament zarówno dla filozofii Husserla, jak i Heideggera. Wywodzi się, rzecz jasna, od Husserla, autor *Idei* jednak, przedstawiając swe propozycje metodyczne, stosował je od razu do własnych badań. W ten sposób czysto metodyczny sens fenomenologii pozostawał zakryty. I tak zasada wszystkich zasad sformułowana w *Ideach I* mówi, że

każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cieleśnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje⁴⁶.

Zasada nie jest czysto metodyczna. Przesądza się tutaj, że badanie fenomenologiczne odnosi się do teorii poznania, oraz, że to, co się ukazuje, uchwytywane jest źródłowo w intuicji. Tymczasem dla Heideggera metoda fenomenologiczna odnosi się do ontologii. „Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia” – czytamy w *Byciu i czasie*⁴⁷. I dalej: „Co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu – ontologią”⁴⁸. Odwołując się do greki, Heidegger podaje formalne określenie sensu badania fenomenologicznego: „*apophainesthai ta phainomena*: sprawić, by to, co się ukazuje, zobaczyć samo z siebie tak, jak się ono ukazuje od strony samego siebie”⁴⁹. Odchodzi on również od idei wglądu

⁴⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 315 n. Dalej cytowane jako ICF I.

⁴⁵ Zob. *ibid.*, s. 3. Por. także PGZ, ss. 108-110.

⁴⁶ ICF I, s. 73.

⁴⁷ BC, s. 50.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 53.

w istotę, od intuicji, na rzecz rozumiejącej interpretacji, wyłożenia (*Auslegung*) tego, co się ukazuje.⁵⁰

Przejdziemy teraz do konkretnej realizacji programu fenomenologii przez Husserla i Heideggera. W trakcie rozważań ujawnią się kolejne istotne różnice dzielące obu myślicieli.

2. Realizacja zasad fenomenologii: Husserl

Wszelkie akty świadomości są, zdaniem Husserla, wstępnie dane w nastawieniu naturalnym.⁵¹ Na czym ono polega? Na ujmowaniu wszystkiego wokół nas tak, jak się pojawia. Świat jest przez nas odbierany jako pewna struktura przestrzenno-czasowa, w której tkwimy. Nasze zmysły: dotyk, węch, smak, słuch informują nas o wszystkim, co żyjąc napotykamy. Postrzeganie zmysłowe każe mi uznać realne istnienie rzeczy, które mnie otaczają, podobnie jak istnienie innych ludzi, z którymi na co dzień się spotykam, prowadzę rozmowy, wchodzę w bardziej lub mniej intymne związki. Patrząc na nich mogę domniemywać, co właśnie przeżywają: ból, radość, zniechęcenie. Także oni, jak sądzę, na podstawie obserwacji moich gestów i mimiki, wnoszą o tym, co ja sam aktualnie przeżywam. Posiadam jakąś wiedzę o własnym otoczeniu. Jest ona możliwa dzięki pamięci tego wszystkiego, co w aktualnej chwili nie jest mi dane naocznie. Husserl pisze:

W ten sposób w przytomnej świadomości znajduję się zawsze – i tego w żaden sposób zmienić nie mogę – w powiązaniu z jednym i tym samym światem, choć

⁴⁹ Ibid., s. 49 (przekład nieznacznie zmieniony). W kwestii przekładu tego ważnego fragmentu zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 45. Komentując powyższe zdanie, Paweł Dybel słusznie zauważa: „Twierdzenie to można odczytać jako radykalizację wczesnego programu fenomenologii Husserla, który chciał w niej widzieć naukę bezzałożeniową, opisującą rzeczy ze względu na nie same. Heidegger idzie jeszcze dalej i twierdzi, że ów opis rzeczy ze względu na nie same ma być ich opisem takimi, jakimi się one ukazują *od strony ich samych*. A zatem, jak się wydaje, opisując rzeczy ma już nie tylko ujmować je od strony tego, jakimi się one jawią jego świadomości, ale winien przejść niejako na stronę samych rzeczy i patrzeć na nie od strony ich samych”, *ibid.*

⁵⁰ Zob. BC, ss. 213-215. Niemieckie słowo *Auslegung* Bogdan Baran oddaje polskim terminem „wykładnia”. Wolę mówić o wyłożeniu lub, jak proponuje Paweł Dybel, o wykładaniu. Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, op. cit., ss. 48-51.

⁵¹ Zob. ICF I, s. 80 n.

co do swego treściowego składu zmieniającym się. Jest on ciągle dla mnie „istniejącym” światem i ja sam jestem jego członem⁵².

Odnoszę się doń poprzez akty świadomości. Mogą one być proste, jak również bardziej skomplikowane: uważne oglądanie, koncentracja na jakiejś jednej rzeczy, analizowanie problemów, odróżnianie danych faktów, wnioskowanie, dokonywanie obliczeń. Trzeba tu wymienić również złożone akty uczuciowe i wolicjonalne, takie jak: pożądanie, decydowanie się na coś, obdarzanie uczuciem przyjaźni, miłości, nienawiści, radość, smutek itp. Wszystkie te akty, stanowiące mój własny, indywidualny strumień przeżyć, przynależą do sfery, określonej przez Kartezjusza mianem *cogito*. Husserl:

Gdy naturalnie sobie żyję, żyję ciągle w tej podstawowej formie wszelkiego „aktowego” życia, bez względu na to, czy przy tym wypowiadam owo *cogito*, czy nie, czy jestem „refleksyjnie” skierowany na Ja i owo *cogitare*, czy nie⁵³.

Refleksja jest tu nowym aktem, w którym kieruję się na własne przeżycia. Odbieram samego siebie jako zwróconego aktowo do tego, co mnie otacza, do rzeczywistości wokół mnie. I o ile w akcie refleksji zwracam się w stronę przedmiotu, który należy do tego samego obszaru przeżyć, co sam akt, o tyle uzyskuję efektywną jedność, „z istoty niezapśredniczoną jedność [...] jednej jedynej konkretnej *cogitatio*”⁵⁴. Jedność ta natomiast nie zachodzi przy spełnianiu aktów transcendentnie skierowanych. Postrzegane drzewo nie zawiera się efektywnie w akcie postrzeżenia, nie należy do mojego strumienia przeżyć. „Jedność – powiada Husserl – wyznaczona tylko przez własne istoty samych przeżyć jest wyłącznie jednością strumienia przeżyć.”⁵⁵ Cały świat zewnętrzny zostaje tedy przeciwstawiony jedności strumienia przeżyć, świadomość wszakże, konkretna, indywidualna świadomość jest związana ze światem zewnętrznym. Husserl stawia kluczowe pytanie, które przesądzi o dalszej drodze jego myślenia: „Jak więc wyodrębnia się i może się wyodrębnić *świadomość sama jako konkretny byt w sobie* i uświadomiony w niej *spostrzeżony byt jako 'przeciwstawiony'*” świadomości i jako byt *‘w sobie i dla siebie’*?”⁵⁶.

Otóż należy, postuluje Husserl, dokonać pewnego zabiegu, umożliwiającego dotarcie do istoty świadomości, nie naruszając jednocześnie

⁵² Ibid., s. 83.

⁵³ Ibid., s. 84.

⁵⁴ Ibid., s. 111.

⁵⁵ Ibid., s. 112.

⁵⁶ Ibid., s. 114.

zewnętrznego bytu i zachowując powiązanie sfery immanencji ze sferą transcendencji. Zabieg ten zwie się *epoche* i polega na wyłączeniu tezy naturalnego nastawienia. Świat realny podlega wyłączeniu, redukcji. Wzięty w nawias byt staje się przedmiotem intencji. Świat zewnętrzny nadal istnieje tak samo, jak istniał przed dokonaniem redukcji, tyle tylko, że teraz nie bierzemy go pod uwagę. Interesuje nas coś innego. Heidegger twierdzi, że redukcja zmienia perspektywę badania bytu. Przestaje nas interesować sam byt, zwracamy się natomiast w kierunku jednego ze sposobów bycia tego bytu, w przypadku fenomenologii Husserlowskiej – w kierunku bycia-świadomym, tj. bycia-uchwyconym-w-refleksji⁵⁷. Co pozostaje po dokonaniu redukcji transcendentalnej? Ponieważ wszystko to, co zewnętrzne wobec świadomości, zostało wzięte w nawias, zatem pozostaje sama świadomość wraz z przynależnym jej strumieniem przeżyć. Lecz i one zostaną poddane redukcji, tym razem tak zwanej redukcji eidetycznej. Wszystkie akty świadomości wraz z przedmiotami tych aktów zostaną pozbawione indywidualnej treści. W badaniu fenomenologicznym strumień świadomości przestaje być *moim* strumieniem świadomości, a staje się czymś czystym, dokładniej: oczyszczonym z konkretnych, jednostkowych treści. Należy kierować się jedną zasadą: „Nie posługiwać się niczym poza tym, co możemy sobie z istoty unaocznąć i zrozumieć w czystej immanencji, na samej świadomości”⁵⁸. Tylko ona bowiem, w czystej postaci, pozostaje po przeprowadzeniu procedur redukcyjnych. Fenomenologia okazuje się dla Husserla „czysto opisową dyscypliną, badającą pole transcendentalnie czystej intuicji”⁵⁹. To, co dane w postrzeżeniu immanentnym, jest dane w sposób absolutny, niepowątpiewalny. Dana w spostrzeżeniu zmysłowym rzecz może natomiast okazać się halucynacją, jest ona zawsze czymś niekoniecznym, przypadkowym.

Husserl zaznacza, iż uzyskanie czystej świadomości jest właściwym, dokonany na wyższym stopniu ogólności podjęciem analiz Descartes’a. Obszar czystej, absolutnej świadomości odpowiada Kartezjańskiej *res cogitans* wraz z przynależnymi jej *cogitationes*, natomiast zewnętrzny wobec świadomości świat rzeczy to *res extensa*.⁶⁰

⁵⁷ Zob. PGZ, s. 136.

⁵⁸ ICF I, s. 180.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Bliżej na ten temat zob.: L. Landgrebe, „Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik”, w: idem, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1978, ss. 83-86. Por. także E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974, s. 98 n.

3. Heideggerowska krytyka czystej świadomości

Zwróciliśmy już wcześniej uwagę na zagadnienie bycia u Husserla. Pojawia się ono przy okazji rozważań nad aktami kategorialnymi. Nieco później, zastanawiając się nad określeniem istoty fenomenologii, wyznaczyliśmy, podążając za Heideggerem, zakres jej zainteresowań: aprioryczne struktury intencjonalności. Tym, co aprioryczne, najwcześniejsze i wszystko poprzedzające jest samo bycie; nie byt, który jest, lecz samo to „jest” właśnie. W aktach ideacji bycie jest obecne w formie zmodyfikowanej, mianowicie jako bycie-jakimś, na przykład bycie-wysokim drzewa. W *Ideach* tym, co najwcześniejsze, staje się czystą świadomością. Zdaniem Heideggera to ona właśnie powinna zawierać w sobie bycie, a ściślej: być nim po prostu. Czy jednak świadomość absolutna jest byciem? W przywoływanych już wykładach Heideggera *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, wyodrębnia on cztery określenia bycia, jakie Husserl przypisuje czystej świadomości.⁶¹

Po pierwsze, Husserl twierdzi, że świadomość jest bytem immanentnym⁶², chodzi tu więc o bycie-immanentną świadomości. Formalnie biorąc, immanencja to bycie w czymś innym. Własność tę Husserl przypisuje świadomości ze względu na refleksję skierowaną na przeżycia. Immanencja określa związek zachodzący między aktem refleksji a jego przedmiotem. Husserl charakteryzuje samą tę relację, nie mówiąc niczego na temat bycia-immanentną świadomości. Nie ujmuje tedy świadomości źródłowo.

Po drugie, Husserl określa świadomość jako byt absolutny. Jest ona tym, co dane w sposób absolutny. Czytamy:

O ile do istoty dania przez przejawy należy to, że żaden z nich nie prezentuje rzeczy jako 'czegoś absolutnego' zamiast przedstawiać ją z jednej strony, to do istoty immanentnego dania należy to, że właśnie prezentuje coś absolutnego, co wcale nie może się przedstawiać z pewnej strony ani pokazywać w wyglądach⁶³.

Zostaje tu zaakcentowane bycie-absolutną świadomości. Przeżycia są dane w sensie absolutnym, są ujmowane nie pośrednio, lecz same w sobie, ze względu na możliwy przedmiot przeżycia (refleksja). Świadomość i tu nie została uchwycona tematycznie.

⁶¹ Zob. PGZ, ss. 142-146.

⁶² ICF I, s. 148. Oto zdanie stanowiące podstawę pierwszych trzech punktów Heideggerowskiej interpretacji: „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla 're' indiget ad existendum*”.

⁶³ Ibid., s. 132.

Trzecim określeniem świadomości jest jej bycie-daną w sposób absolutny w sensie: *nulla re indiget ad existendum*. Podobnie jak poprzednio, i tu chodzi o bycie-absolutną świadomości, w innym jednak niż uprzednio znaczeniu. Wszystkie przeżycia dane są świadomości w sposób immanentny, inne byty pojawiają się natomiast w świadomości z zewnątrz. Co by się zmieniło, gdyby zakwestionować wszystko to, co zewnętrzne? Husserl pisze: „przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałoby uprzedzone z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swej własnej egzystencji”⁶⁴. Wynika stąd, że świat zewnętrzny nie jest warunkiem koniecznym dla istnienia strumienia świadomości. To, co transcendentne, co znajduje się poza świadomością, jest zależne od niej samej. Transcendentny byt staje się dla świadomości przedmiotem intencjonalnym. Heidegger zwraca uwagę, że świadomość absolutna staje się nadrzędną instancją, w której dokonuje się konstytucja wszelkiego możliwego bytu, ze względu na jego bycie⁶⁵. Jednak również tutaj bycie nie zostało uchwycone źródłowo. Dowiadujemy się tylko, że ze względu na ustanawianie tego, co realne, należy przyjąć bycie-tym-co-pierwsze świadomości.

Ostatnie określenie świadomości, przypisane jej przez Husserla, to świadomość jako czysty byt. Czytamy:

Istotna dla nas jest ta oczywistość, że redukcja fenomenologiczna jako wyłączenie naturalnego nastawienia, *resp.* jego generalnej tezy, jest możliwa i że po jej przeprowadzeniu jako *residuum* pozostaje absolutna albo transcendentalnie czysta świadomość, której jeszcze przypisywać realność jest niedorzecznością⁶⁶.

⁶⁴ Ibid., s. 147-148.

⁶⁵ Zob. PGZ, s. 144. Podstawą wykładni Heideggera jest następujący fragment *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*: „cały przestrzenno-czasowy świat, do którego jako podporządkowane [mu] poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja, jest *wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym*, a więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia (*setzt*), który zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów – *poza tym* zaś jest niczym”, ICF, s. 150. Autorka przekładu na język polski, Danuta Gierulanka, dołącza przypis, w którym uzasadnia decyzję oddania słowa *setzen* jako ustanawiać: „W oryginale *setzt*, co zwykle tłumaczę słabiej, ‘uznaje w bycie’. W tym miejscu jednak kontekst wskazuje, że chodzi o całkiem radykalny sens tego słowa: ‘ustanawia byt’ (wytwarza)”, ibidem.

⁶⁶ Ibid., s. 172.

Świadomość zostaje oczyszczona z wszelkiej realności, przestaje być czyjąś konkretną, jednostkową świadomością, rozważana jest teraz w jej własnej, idealnej istocie. Bycie-czystą świadomości wskazuje na jej idealny charakter uzyskany poprzez wyłączenie świata naturalnego i wszystkich transcendentnych obszarów eidetycznych. Bycie nie określa tego, co intencjonalne, nie określa bycia aktu posiadającego strukturę intencjonalną, lecz odnosi się do samej tej struktury, z pominięciem *intentum*. Zatem również i w tym określeniu świadomości bycie nie zostało źródłowo uchwycone.

Dla Heideggera właściwym zadaniem fenomenologii jest odkrywanie bycia bytu, bytu, podkreślmy, danego w rzeczywistości zewnętrznej, bytu realnego, *intentum*. Tylko w ten sposób zostaje spełniony postulat badań fenomenologicznych: ujmowanie apriorycznych fenomenów intencjonalności. Tym bowiem, co najwcześniejsze, jest samo bycie. Żadne z określeń bycia świadomości transcendentalnej nie ujmuje jej w sposób źródłowy. Świadomość została określona jako ujęta, dana, konstytuująca i idealna. Bycie zostaje jakby przypisane, narzucone, dodane do absolutnej świadomości. I w tym sensie problem bycia jako problem źródłowy u Husserla w ogóle się nie pojawia. *Pytanie o bycie nie zostaje postawione.*

Uzyskanie świadomości absolutnej w drodze redukcji zaprzeczająca ideę dotarcia do rzeczy samej jako tego, co zewnętrzne wobec świadomości. Husserl, bynajmniej tego nie kryjąc, powraca do tradycji kartezjańskiej i przejmując ją odchodzi od sformułowanej wcześniej zasady fenomenologii: dostęp do rzeczy samej zostaje zamknięty. Redukcja tezy naturalnego nastawienia likwiduje obiektywizm badań na rzecz subiektywizmu. I nie jest ważne, że subiektywizm tego rodzaju, subiektywizm transcendentalny, nie pojawił się dotychczas w tradycji filozoficznej. Jak każdy bowiem subiektywizm, tak i Husserlowski zachowuje, choć na wyższym poziomie ogólności, tradycyjną relację podmiotowo-przedmiotową. Jej przewyżczenie dokona się dopiero w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. Jest ono możliwe na gruncie tego, co Husserl nazwał nastawieniem naturalnym, a źródłowość badań może zostać zapewniona bez dokonywania redukcji.

4. Realizacja zasad fenomenologii: Heidegger

Husserl nie zdołał źródłowo uchwycić problemu bycia. Dlaczego? Ponieważ zadaniem jego fenomenologii było badanie tego, co jest, z po-

minięciem faktu, że to coś w ogóle *jest*. Bycie pozostawało u Husserla tylko założeniem, nie uwidoczniło się w sposób tematyczny. Na czym przeto ma polegać źródłowość bycia? Z pewnością nie na *przypisywaniu* określeń przedmiotowi badań. Źródłowość bycia można uzyskać jedynie poprzez wydobycie go z samej rzeczy, z samego bytu. Przeprowadzenie redukcji uniemożliwia dokonanie takiego zabiegu. Na gruncie fenomenologii Husserlowskiej nie można postawić nie tylko pytania o bycie w ogóle, lecz również o bycie tego, co intencjonalne, o bycie rzeczy samej. Dlaczego jednak to pytanie jest aż tak ważne? Czy rzeczywiście problem bycia jest problemem najbardziej pierwotnym? Zapewne tak, skoro każdy byt, jaki napotykamy, jaki poddajemy badaniu zawiera w sobie owo „*jest*”, o które pytamy. Więcej nawet: każdy realnie istniejący byt, niezależnie od tego, czy właśnie się do niego jakoś odnosimy, czy też nie, mieści w sobie owo „*jest*”. Każdy byt „*najpierw*” musi w ogóle być, aby mógł być jakimś. Na tym polega *źródłowość* pytania o bycie. I dlatego pytanie to koniecznie musi zostać postawione. Wedle Heideggera postawić pytanie o bycie to „*wypracować* je w taki sposób, by został uzyskany niezawodny horyzont zapytywania o bycie bytu i aby wraz z nim zostały wyznaczone kroki i drogi badań prowadzące do odpowiedzi”⁶⁷. Pytanie: czym jest bycie? – szuka w odpowiedzi tego, co w samym pytaniu jest już jakoś zawarte i w pewien sposób określone. Dlatego nie pytamy, czy bycie w ogóle jest, lecz *czym* ono jest, jak należy je rozumieć. Pytamy zatem o *sens* bycia, który zawsze jest nam już wstępnie dany. To przedrozumienie bycia dotyczy wszakże tylko samego słowa „bycie”. Używamy go na codzień, gdy mówimy, że coś *jest* takie czy inne, gdy pytamy, czym *jest* to lub tamto. A jednak nie wiemy czym jest samo bycie i dlatego musimy o nie zapytać.

Pytamy o trzy rzeczy: po pierwsze o *sens bycia*, czyli o to, co w odpowiedzi mamy uzyskać. Po drugie, pytając o sens, pytamy zarazem o podstawowe określenie bytu, o to, co określa byt jako będący, pytamy zatem o *bycie bytu*. Wszelako bycie bytu i sens bycia mogą zostać uchwycone tylko wówczas, gdy będzie nam dostępny byt sam. Po trzecie więc pytamy o *sam ten byt*. Trzeba o niego zapytać, jest on bowiem zawarty już w samym sensie bycia bytu. Pytanie o sens bycia jest właściwie postawione dopiero wtedy, gdy są w nim współzawarte trzy powyższe pytania. Heidegger mówi tu: 1. o sensie bycia jako o tym, czego

⁶⁷ PGZ, s. 193.

dopytuje się samo pytanie (*Erfragte*), 2. o byciu bytu jako o tym, co zapytywane w pytaniu (*Gefragte*) i 3. o samym byciu jako o tym, do czego zapytywanie się odnosi, czego dotyczy (*Befragte*).⁶⁸ Czym jest byt, to, za sprawą czego zapytywanie prowadzi do celu? Bytem jest wszystko to, o czym mówimy, do czego jakoś się odnosimy, o czym wydajemy takie lub inne sądy, bytem jesteśmy również my sami i wszystkie podobne nam istoty. Trzeba jednak znaleźć taki byt, który otworzy nam dostęp do bycia. Powinien on zostać uchwycony ze względu na swoje bycie. Czy jednak tego rodzaju postępowanie nie prowadzi do błędnego koła? – pyta Heidegger. Pytanie trafia w sedno rzeczy. Bo rzeczywiście: chcemy pytać o bycie, lecz aby móc postawić pytanie, musimy wprawdzie znaleźć taki byt, który uchwycony wraz ze swoim byciem mógłby nam owo bycie przybliżyć i w ten sposób pozwolić zrozumieć. Heidegger odpiesa jednak zarzut błędnego koła. Czytamy:

W porządku faktycznym jednak opisane tu stawianie pytań nie zawiera wcale błędnego koła. Byt może zostać określony w swym byciu, mimo że nie będzie przy tym dostępne wyraźne pojęcie sensu bycia. Gdyby tak nie było, to nie mogłoby dotąd zaistnieć żadne poznanie ontologiczne, którego faktycznego istnienia nie można przecież kwestionować. „Bycie” było co prawda we wszystkich dotychczasowych ontologiach „zakładane”, ale nie jako *pojęcie* do dyspozycji – nie w postaci, w jakiej jest poszukiwane. „Zakładanie” bycia ma charakter uprzedniego wejrzenia w bycie, mianowicie takiego, że na tej podstawie dany z góry byt zostaje prowizorycznie wyartykułowany w swym byciu. To ukierunkowujące wglądanie w bycie wyrasta z przeciętnego rozumienia bycia – rozumienia, w obrębie którego zawsze się już poruszamy i które ostatecznie należy do *istotowego ukonstituowania samego jestestwa*. Takie „zakładanie” nie ma nic wspólnego z przyjmowaniem jakiegoś aksjomatu, z którego dedukcyjnie wywodziłoby się ciąg twierdzeń. „Błędne koło w dowodzie” nie może w ogóle mieć miejsca przy stawianiu pytania o sens bycia, gdyż w odpowiedzi na to pytanie nie chodzi o uzasadnienie czegoś przez wywód, lecz o odsłonięcie podstawy i ukazanie jej⁶⁹.

Z przytoczonego fragmentu jasno wynika, że zarzut błędnego koła byłby uzasadniony w przypadku dedukcyjnego wywodzenia pewnych zdań na podstawie przyjętych aksjomatów. Nie jest to jednak strategia obowiązująca w ontologii fundamentalnej, której celem jest jedynie wypracowanie dostępu do rzeczy samej. W pytaniu o sens bycia kryje się odniesienie bycia jako tego, o co zapytuje pytanie, do samego zapytywania rozumianego jako pewien sposób bycia stawiającego pytanie

⁶⁸ Zob. BC, s. 7 n. Por. PGZ, s. 201.

⁶⁹ BC, s. 12.

bytu. Heidegger pisze: „Istotowe dosięganie zapytywania przez to, o co ono pyta, należy do najbardziej swoistego sensu pytania o bycie”⁷⁰. To, o co zapytuje pytanie, wynika ze struktury samego pytania. Natomiast samo zapytywanie jest sposobem bycia pewnego bytu. Tym bytem, powiada Heidegger, jesteśmy my sami jako zapytujący. Czytamy:

Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu. Stawianie tego pytania jest jako *modus bycia* pewnego bytu samo istotowo określone przez to, o co to pytanie samo pyta – przez bycie. Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako „*jestestwo*” (*Dasein*)⁷¹.

Jestestwo zatem jest bytem i jako takie *jest* ono zapytywaniem. Dlatego samo zapytywanie jest, można rzec, bytem. Heidegger pisze: „Jeżeli zadanie polega na wypracowaniu pytania o bycie, to trzeba pamiętać, że zapytywanie jest już ze swej strony bytem, który w momencie postawienia pytania jest dany wraz z pytaniem o bycie”⁷². To dlatego rzecz sama, bycie, o które zapytuje pytanie, z konieczności wymaga wprowadzenia bytu o charakterze *jestestwa*.

Rozjaśnienia *jestestwa* nie podejmuje się z racji jakichkolwiek zainteresowań psychologią człowieka, nie wypływa ono z żadnych światopoglądowych pytań o sens i cel życia ludzkiego. [...] Wypracowanie antropologii filozoficznej w ramach dotychczasowych dyscyplin filozoficznych nie doprowadzi do tego pierwotnego zadania: analizy *jestestwa*; wiedzie tam jedynie w pełni zrozumiała i uzyskany fenomenologicznie sens pytania – to, czego dopytuje się pytanie, to, co w pytaniu zapytywane, to, do czego zapytywanie się odnosi oraz samo zapytywanie.⁷³

Na czym przeto ma polegać rozjaśnienie *jestestwa*? *Jestestwo* jest bytem, którym sami jesteśmy, jest tym, co nam najbliższe. Jeśli wszakże zapytamy o to, jak ów byt jest dany, wówczas będziemy musieli odpowiedzieć, że jest on raczej tym, co dla nas najdalsze. Heidegger precyzuje: „Ontycznie rzecz biorąc *jestestwo* nie jest nam tylko bliskie czy nawet najbliższe – to wręcz my sami zawsze nim *jesteśmy*. Pomimo to (a może właśnie dlatego) jest ono ontologicznie najdalsze”⁷⁴. Dlatego należy je badać jako fenomen, to znaczy jako to, co ukazuje się samo z siebie tak, jak się ukazuje od swojej własnej strony. Tylko w ten spo-

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., s. 11.

⁷² PGZ, s. 199.

⁷³ Ibid., s. 201.

⁷⁴ BC, s. 22.

sób możemy wydobyć przysługujące jestestwu struktury, konieczne dla właściwego zrozumienia samego bycia. Jestestwo jest jedynym takim bytem, który – jako zapytujący – dysponuje określonym sensem bycia.⁷⁵ Fenomenologia tedy, badając bycie bytu, nie może być niczym innym niż ontologią. Fenomenologia jestestwa, której celem jest rozjaśnienie jestestwa od strony jego bycia – to właśnie ontologia fundamentalna. Jest ona tegoż jestestwa hermeneutyką. Słowo to, etymologicznie rzecz biorąc, oznacza rozjaśnianie, objaśnianie, wykładanie. Opis fenomenologiczny polega u Heideggera na wyłożeniu właściwego sensu jestestwa jako bytu rozumiejącego własne bycie.

5. Świadomość transcendentalna a jestestwo

Wyznaczenie przez Husserla nowego obszaru badań, którym ma się zajmować fenomenologia, rozpoczyna się od zdecydowanej krytyki psychologizmu w logice. Jej rezultatem jest uzyskanie dostępu do nowej, pozbawionej wszelkiego subiektywizmu, metody badań. Polega ona na próbie dotarcia do rzeczy samej, takiej jaką się ona od swej własnej strony ukazuje. Zainteresowanie fenomenologii skupia się na obszarze intencjonalności i jej apriorycznych fenomenów. Intencjonalność, formalnie rzecz biorąc, oznacza skierowanie ku czemuś. Brentano używał tego terminu dla określenia przedmiotu zawartego immanentnie w przeżyciu. U Husserla intencja „celuje” w przedmiot transcendentny, znajdujący się poza samym przeżyciem. Dotrzeć do rzeczy samej można na gruncie szeroko rozumianej naoczności. Husserl mówi o naoczności zmysłowej, skierowanej na indywidua, na rzeczy jednostkowe, oraz o naoczności kategoryjnej, skierowanej w stronę tego, co ogólne. Precyzyjne analizy naoczności prowadzą do uzyskania właściwego pojęcia aprioryczności jako tego, co najwcześniejsze, tego, co pierwsze. Stajemy teraz przed decydującymi pytaniami: czym właściwie jest aprioryczny fenomen intencjonalności? Co stanowi podłoże badań fenomenologicznych? Jaki ma być warunek możliwości czystego filozofowania? Odpowiedź Husserla przesądza o przejściu na pozycje wyznaczone przez Kartezjusza. Świadomość transcendentalna jest tym, co pierwsze, jest właściwym fenomenem, apriorycznością samą. Warunkiem

⁷⁵ Zob. w tej kwestii: M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main 1978, ss. 171-177.

możliwości fenomenologii jest subiektywność (podmiotowość) transcendentalna:

Owe dociekania wiedzą zrazu do odkrycia uniwersalnego podmiotowego bytu i życia, które, jako przednaukowe, są już założone w każdym teoretyzowaniu, stąd zaś (i to jest *krokiem decydującym*) do (nazwanej starym słowem, ale w nowym znaczeniu) „transcendentalnej podmiotowości” (*Subjektivität*), będącej pierwotnym siedliskiem wszelkiego nadawania znaczeń i sprawdzania wszelkiego istnienia⁷⁶.

Świadomość transcendentalna jest bytem immanentnym, do którego dostęp został uzyskany na drodze redukcji. Decyzję o konieczności dokonania tego zabiegu podjął Husserl bardzo wcześnie, na długo przed publikacją pierwszego tomu *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. W wygłoszonych w 1907 roku w Getyndze wykładach zatytułowanych *Idea fenomenologii*, wskazuje na niezbędność przeprowadzenia procedury redukcyjnej:

Na początku krytyki poznania należy tedy opatrzyć wskaźnikiem *problematiczności* cały świat, fizyczną i psychiczną przyrodę, w końcu także nasze własne ludzkie Ja, wraz ze wszystkimi naukami, które odnoszą się do tych przedmiotów. Ich byt, ich moc obowiązująca pozostają w zawieszeniu.⁷⁷

Wzięcie w nawias tezy naturalnego nastawienia, redukcja wszystkiego tego, co transcendentne wobec *ego*, pozwala uzyskać czystą, transcendentalnie oczyszczoną świadomość, której przynależą jedynie jej własne treści immanentne. Intencjonalność przestaje być samą tylko formalną strukturą kierowania się na coś i zostaje przypisana świadomości. Świadomość jest zawsze świadomością czegoś, na tym teraz polega intencjonalność transcendentального podmiotu. Będąc zaś świadoma samej siebie, jest z istoty określona przez subiektywność. Każdy przedmiot jest immanentnie dany świadomości. Wszelkie badanie toczy się w zamkniętej strefie transcendentальной subiektywności. Heidegger tak pisze na ten temat:

⁷⁶ E. Husserl, „Posłowie do moich ‘Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii’”, przeł. J. Szewczyk, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 50 n.

⁷⁷ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 38. Jeszcze długo po wydaniu *Idei* Husserl zajmował się problematyką redukcji i uzasadnianiem konieczności jej przeprowadzenia. Cały drugi tom wykładów z lat 1923-1924 zatytułowany *Erste Philosophie (Husserliana, t. VIII, Den Haag 1957)* jest poświęcony tym zagadnieniom.

Podstawowa struktura *ego cogito* (podobnie jak Leibnizjańskiej monady) polega na tym, że nie posiada ono okien, przez które coś mogłoby wchodzić lub wychodzić. W tym sensie *ego cogito* jest zamkniętą przestrzenią. Przedstawienie „wyjścia z” tej zamkniętej przestrzeni jest sprzeczne samo w sobie. Stąd konieczność rozpoczęcia od czegoś innego niż *ego cogito*⁷⁸.

To, co Heidegger poddaje krytyce w przytoczonym fragmencie, co każe mu poszukiwać innego punktu wyjścia, dla Husserla jest jednym z najważniejszych osiągnięć jego fenomenologii. Czytamy:

Jedynym bytem absolutnym jest jednak byt podmiotu, byt pierwotnie ukonstytuowany sam dla siebie, zaś ogół bytu absolutnego stanowi uniwersum transcendentálnych przedmiotów, które pozostają nawzajem we wspólnocie rzeczystwej lub tylko możliwej. Fenomenologia prowadzi w ten sposób do monadologii, którą antycypowało genialne spojrzenie Leibniza⁷⁹.

Dla Husserla w spostrzeżeniu na przykład drzewa, nie jest dane samo to drzewo jako takie. Husserl określa to oto drzewo *poprzez* coś innego. Każdy przedmiot percepcji zmysłowej jawi nam się *poprzez* dane zmysłowe. To one, a nie sam przedmiot, są dane w postrzeżeniu. Natomiast dla Heideggera drzewo, które widzę przed sobą, uchwytuję po prostu takim, jakim ono jest, nie odwołując się przy tym do danych zmysłowych ani do kategorii. Dla świadomości jako podmiotu absolutnego, jako bytu immanentnego – jest to po prostu niemożliwe. Pojawia się konieczność przyjęcia innego punktu wyjścia. Widzieliśmy już wcześniej, że dla Heideggera początek filozofii jest zapytywaniem. W sposób konieczny i bez żadnej dowolności jestestwo zostało wydobyte z samej struktury zapytywania. Tymczasem Husserlowska świadomość jako bycie-swiadomym-siebie popadła w nieprzechwyciwalną immanencję. Heideggerowskie jestestwo zaś jest byciem-w-otwartej-rozległości, jest, innymi słowy, byciem-pozą, byciem-na-zewnątrz.⁸⁰ Intencjonalność jest dla Heideggera kierowaniem się ku bytowi. Jestestwo, w odróżnieniu od czystej świadomości, jest ze swej istoty transcendencją. Heidegger mówi o ekstacyzności jestestwa jako o jego najbardziej własnej możliwości wykraczania w stronę świata. Trans-

⁷⁸ M. Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt am Main 1977, s. 121.

⁷⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie*, t. 2, op. cit., s. 190. Przekład tego fragmentu podaje za: L. Landgrebe, „Redukcja i monadologia”, przeł. J. Garewicz, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 26, Warszawa 1980, s. 6.

⁸⁰ Zob. M. Heidegger, *Vier Seminare*, op. cit., s. 121. Por. również: A. Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag 1970, s. 12 n.

cendencja, ekstatyczność jestestwa przewyższa ideę czystej, immanentnej świadomości transcendentalnej. Są bowiem tylko dwie możliwości: albo pozostawać w immanencji absolutnej świadomości, albo próbować dotrzeć do rzeczy samej, do bytu takiego, jakim on jest w świecie zewnętrznym, rezygnując zarazem z przeprowadzania jakichkolwiek redukcji. Obierając drugą drogę, zmuszeni jesteśmy wydostać się z obszaru immanencji, w przeprowadzonych badaniach wyrzekając się zarazem pierwotności transcendentalnej podmiotowości.

Czy jednak afirmacja pierwotności pytania o bycie i obranie jestestwa za punkt wyjścia przeprowadzanych analiz przekreśla w ogóle problem świadomości? Przypomnijmy sobie Heideggerowską, przeprowadzoną od strony bycia, krytykę świadomości transcendentalnej. Husserl przypisuje bycie świadomości, a nie wydobywa go z niej. W intencjonalności rozumianej jako struktura świadomości tkwi u samych podstaw problem bycia. Daje on o sobie znać przy okazji szeroko zakrojonych badań nad naocznością kategorialną (akty ideacji). Bycie zostaje tam jednak założone, a nie ujęte tematycznie. Dojść do bycia, to oprzeć się na strukturze jestestwa, pogłębić obszar badań. Intencjonalność zostanie do głębi zrozumiana, gdy u jej podstaw dostrzeże się zagadnienie bycia. To ono bowiem stanowi fundament intencjonalności. Znaczy to, innymi słowy, że świadomość jest ugruntowana w jestestwie.⁸¹ Wprawdzie Husserl pisze:

Warunkiem fenomenologicznego wyjaśnienia sensu tego sposobu, w jaki świat realny istnieje, jest to, że jedynie podmiotowość transcendentalna ma egzystencjalny sens bytu absolutnego, że jedynie ona jest 'irrelatywna' (tj. relatywna wyłącznie na samą siebie), gdy natomiast świat realny wprawdzie istnieje, lecz z istoty zawiera w sobie odniesienie do transcendentalnej podmiotowości, gdyż sens siebie jako czegoś istniejącego może posiadać tylko jako intencjonalny twór sensowy transcendentalnej podmiotowości.⁸²

Nie jest to jednak bezwzględnie przekonujące uzasadnienie pierwotności i aprioryczności świadomości transcendentalnej. Będąc absolutnym podmiotem, zmienia ona cały świat realny w przedmiot. Tradycyjna relacja podmiotowo-przedmiotowa zostaje tutaj zachowana, a przyjęcie czystej świadomości nie pozwala dotrzeć do rzeczy samej, do realnego bytu. Z drugiej wszakże strony, z przytoczonego fragmen-

⁸¹ Zob. M. Heidegger, *Vier Seminare*, op. cit., s. 122.

⁸² E. Husserl, „Posłowie do moich 'Ideei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii'”, op. cit., ss. 68-69.

tu wynika, że gdyby absolutnej świadomości transcendentalnej w ogóle nie było, lub gdyby przestała ona istnieć, wówczas przestałby również istnieć świat realny *jako struktura sensowna*, nie miałby on bowiem skąd czerpać „sensu siebie jako czegoś istniejącego”. Podkreślenie *sensowności* istnienia świata realnego sytuuje fenomenologię Husserla *przed* wszelkim sporem idealizm – realizm, lecz nie *poza* nim. Wszelako problem sporu będzie musiał w pewnym momencie pojawić się tematycznie, skoro relację podmiot – przedmiot zakłada się jako nieprzewycięzalną.

Niebagatelne te problemy znikają jednak od razu, gdy tylko za punkt wyjścia przyjmie się jestestwo, byt zawierający w sobie, ze swej istoty, strukturę bycia-ku (*Zu-sein*)⁸³. Dzięki niej jestestwo zwraca się bezpośrednio ku bytowi, ujmowanemu jako byt właśnie, a nie jako przedmiot.

Heideggerowskie oswajanie fenomenologii Edmunda Husserla doprowadziło na koniec do tak daleko idącej radykalizacji programu jej twórcy, że autor *Bycia i czasu* już w latach trzydziestych zarzucił posługiwanie się tym terminem. Jednak wnikliwy czytelnik późniejszych dzieł Heideggera z pewnością odnajdzie w nich liczne, choć nie formułowane *explicite*, odniesienia do fenomenologii. Opublikowany w 1963 roku artykuł *Moja droga do fenomenologii* zapewne nie bez racji kończy się następującą refleksją:

A dziś? Wydaje się, że czas filozofii fenomenologicznej przeminął. Posiada ona wartość jako coś minionego, co już tylko w sensie historycznym figuruje obok innych kierunków filozoficznych. Swoistość fenomenologii nie polega jednak na tym, że jest ona jakimś kierunkiem. Jest ona zmieniającą się w czasie i tylko dzięki temu otwartą możliwością myślenia, możliwością sprostania temu, co dane zostało do myślenia. Jeśli fenomenologia zostanie tak zrozumiana i potraktowana, będzie mogła zniknąć jako hasło na korzyść rzeczy myślenia, której jawność pozostaje tajemnicą⁸⁴.

Janusz Mizera

⁸³ BC, s. 58.

⁸⁴ M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, op. cit., s. 111.